



Sébastien BROCA

## Comment réhabiliter l'utopie ? Une lecture critique d'Ernst Bloch

---

### Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Référence électronique

Sébastien BROCA, « Comment réhabiliter l'utopie ? Une lecture critique d'Ernst Bloch », *Philonsorbonne* [En ligne], 6 | 2012, mis en ligne le 04 février 2013, consulté le 21 janvier 2016. URL : <http://philonsorbonne.revues.org/374>

Éditeur : École doctorale de philosophie de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

<http://philonsorbonne.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://philonsorbonne.revues.org/374>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Tous droits réservés

---

## Comment réhabiliter l'utopie ? Une lecture critique d'Ernst Bloch

Sébastien Broca

Les années ayant suivi la chute du mur de Berlin et l'implosion de l'URSS furent celles du triomphe de fait du capitalisme mondialisé et des démocraties libérales. L'écroulement du bloc communiste mit fin à près d'un demi-siècle de guerre froide, et survint au terme d'une décennie marquée par la conversion des États occidentaux aux politiques néolibérales. La déréglementation financière, les privatisations, le contrôle de l'inflation, la lutte contre le pouvoir des syndicats et la réduction des dépenses du *Welfare State* marquèrent ainsi une rupture nette avec le keynésianisme et le compromis social de l'après-guerre. L'effondrement du régime soviétique s'inscrivit aussi dans le cadre de changements économiques et techniques profonds dans les pays du Nord : développement des technologies de l'information et de la communication, déclin de l'emploi industriel au profit du secteur des services, entrée dans une nouvelle phase de la globalisation libre-échangiste.

Ces bouleversements semblaient manifester le dépérissement du « vieux monde ». La fin de la guerre froide fut ainsi comme l'aboutissement historique de la conviction, exprimée depuis quelques temps déjà, selon laquelle quelque chose d'important se terminait, quand bien même la caractérisation de ce qui s'achevait pouvait prêter à débat. Certains avaient ainsi annoncé, dès les années 1960, la fin de l'âge industriel issu de la révolution du même nom, et le passage à une société présentée comme « postindustrielle »<sup>1</sup>. Chez Daniel Bell, cette analyse économique s'accompagnait de la conviction que les antagonismes politiques et sociaux

---

1. Cf. D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, New York, Basic Books, 1973 ; A. Touraine, *La société post-industrielle. Naissance d'une société*, Paris, Denoël, 1969.

étaient voués à décliner, en vertu d'une « fin des idéologies »<sup>2</sup>. D'autres penseurs théorisèrent ensuite l'épuisement de la modernité – définie à la fois comme manière générale de se rapporter au monde, ensemble technologique et réalité politico-institutionnelle – et son remplacement par une « postmodernité »<sup>3</sup>. Puis dans l'ivresse née de la chute des régimes « communistes », on en vint même à re-parler de « fin de l'histoire », formule dont le caractère péremptoire assura sans nul doute le succès.

Popularisée par Francis Fukuyama<sup>4</sup>, cette thèse révélait surtout que la victoire de fait du capitalisme mondialisé s'accompagnait de son triomphe idéologique. La « fin de l'histoire » constituait ainsi une manière frappante de proclamer la supériorité des démocraties représentatives occidentales et du capitalisme néolibéral sur toute autre forme de création politique et sociale. En cela, les idées de Francis Fukuyama étaient exemplaires du climat intellectuel de l'époque. Elles faisaient écho à la célèbre formule : « il n'y a pas d'alternative » de Margaret Thatcher, et tendaient à faire de l'échec des alternatives socialistes et communistes une nécessité historique. Comme le synthétisa *a posteriori* George Friedman dans un article pour l'*International Herald Tribune*, « l'idéologie du nouvel ordre mondial posait qu'il n'y avait plus de lieux différents, que tous les gens raisonnables se comportaient de la même manière »<sup>5</sup>.

2. D. Bell, *The End of Ideology*, New York, The Free Press, 1960.

3. Cf. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

4. Francis Fukuyama développa pour la première fois cette thèse en 1989, peu avant la chute du mur de Berlin, d'abord dans une conférence puis dans un article publié par la revue *The National Interest*, alors dirigée par Irving Kristol (F. Fukuyama, « La fin de l'histoire ? », *The National Interest*, n° 16, été 1989, p. 3-18). L'écroulement du bloc de l'Est donna à ses idées un retentissement considérable, ainsi qu'une apparence de plausibilité. Francis Fukuyama ne prétendait pas qu'il ne se produirait plus d'événements à la surface du globe (ce qui aurait été simplement *stipide*), mais que l'histoire était en train de conduire la plus grande partie de l'humanité vers la démocratie libérale, présentée comme le régime idéal sur le plan des principes. Cette évolution était selon lui étroitement corrélée au triomphe du libéralisme économique, en vertu du principe (qui ne cessera ensuite d'être repris par les chantes de la « mondialisation heureuse ») qu'« une révolution libérale dans la pensée économique a toujours accompagné [...] l'évolution vers la liberté politique dans le monde entier » (F. Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1992, p. 14). Les thèses de Francis Fukuyama étaient donc incompatibles avec toute forme d'utopisme, dans la mesure où elles posaient comme impossible la pensée (sans même parler de la réalisation) d'un régime plus désirable que la démocratie libérale. On notera toutefois que ce rejet de l'utopie n'a pas été partagé par l'ensemble des penseurs libéraux du XX<sup>e</sup> siècle. Friedrich Hayek, pourtant rarement présenté comme le critique le plus féroce de l'ordre institué, écrivait ainsi : « Nous devons être en mesure de proposer un nouveau programme libéral qui fasse appel à l'imagination. Nous devons à nouveau faire de la construction d'une société libre une aventure intellectuelle, un acte de courage. Ce dont nous manquons, c'est d'une Utopie libérale, un programme qui ne serait ni une simple défense de l'ordre établi, ni une sorte de socialisme dilué » (F. Hayek, « The intellectuals and socialism », *The University of Chicago Law Review*, vol. 16, n° 3, printemps 1949, cité par S. Halimi, *Le grand bond en arrière*, Paris, Fayard, 2006, p. 586).

5. G. Friedman, « Russian economic failure invites a new stalinism », *International Herald Tribune*, 11 septembre 1998, cité par S. Halimi, *op. cit.*, p. 15.

Dans ce cadre, la notion d'utopie semblait reléguée aux oubliettes de l'histoire, ou au mieux réservée à quelques rêveurs inconséquents. Si elle avait pu connaître un certain succès avec les mouvements des années 1960 – leur invocation de l'imagination et leur refus de l'ordre établi –, la victoire des démocraties libérales par abandon de l'adversaire paraissait lui promettre une éclipse prolongée. Elle ne pouvait se trouver que délaissée et discréditée, dans la mesure où toute perspective de changement social radical était renvoyée à la fois à une impossibilité de fait et à une dangerosité de droit. Cela ne manquait pas de réjouir certains, qui se félicitaient que l'utopie soit « de nouveau patibulaire »<sup>6</sup>. Les abominations réelles du communisme et son pathétique écroulement final avaient en effet profondément déconsidéré tout au-delà de la société existante, et le capitalisme libéral avait saturé l'espace au point de brider – ou du moins de reléguer à une grande marginalité – toute pensée d'un lieu autre. François Furet concluait ainsi *Le passé d'une illusion* en affirmant que « l'idée d'une autre société [était] devenue presque impossible à penser », et que nous étions désormais « condamnés à vivre dans le monde où nous vivons »<sup>7</sup>.

Dans le champ philosophique, l'utopie avait aussi fait l'objet de critiques vigoureuses. Dans *Le principe responsabilité*<sup>8</sup>, Hans Jonas s'attaquait ainsi à la philosophie de l'espérance d'Ernst Bloch, mais plus généralement à la pensée utopique, accusée d'être à la fois irréaliste et dangereuse. La validité théorique et la pertinence politique du concept d'utopie s'y trouvaient ainsi dénigrées de concert, conformément aux deux critiques traditionnellement adressées à la pensée utopique. La première stigmatise son irréalisme foncier, en la présentant comme l'expression de rêveries chimériques, sans possibilité de réalisation dans le monde réel. La deuxième y voit une tentative totalitaire, en mettant en avant les fantasmes d'un homme parfait et d'une société réconciliée qu'elle charrie. Ce sont ces deux critiques que nous nous proposons de soumettre à plus ample examen, à travers une lecture critique d'Ernst Bloch.

## L'utopie concrète d'Ernst Bloch

Une appréhension étymologiquement rigoureuse de l'utopie incline à la définir comme un refuge hors du monde. Elle est alors l'aboutissement d'un basculement dans l'« imaginaire », en tant que ce dernier serait l'antithèse rigoureuse de la réalité. Elle ne constitue plus que le contrepoint, fictif et illusoire, d'un réel « totalement saturé, c'est-à-dire n'offrant aucune

---

6. G. Lapouge, *Utopie et civilisation*, « Postface. *Utopie 1990* », Paris, Albin Michel, 1990, p. 269.

7. F. Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995, p. 572.

8. Cf. H. Jonas, *Le principe responsabilité*, traduit par Jean Greisch, Paris, Flammarion, 2008.

ouverture, aucune issue vers un horizon différent »<sup>9</sup>. Dans cette mesure, elle se dissocie de toute visée de transformation des conditions sociales effectives, pour se confondre avec la liberté offerte à chacun de s'éloigner du monde par la pensée et l'imagination. Ceci explique que l'utopie ait souvent été stigmatisée aussi bien par la pensée conservatrice que par la pensée progressiste et révolutionnaire. Dès lors qu'on fait de l'irréalisme son principal attribut, elle ne peut être qu'un concept polémique, ayant pour fonction de discréditer des adversaires politiques. On sait ainsi que le fait de désigner comme « utopiques » des idées radicales est une manière éprouvée de les disqualifier, et de couper court à toute discussion. On rappellera également que le marxisme n'a pas hésité à dénoncer l'irréalisme du socialisme utopique. En s'auto-désignant comme « science », il ne pouvait en effet que considérer l'utopie comme une forme d'« idéologie », c'est-à-dire comme une approche inadéquate, car non-scientifique, du devenir historique<sup>10</sup>. Réciproquement, la critique anarchiste et libertaire a pu fustiger l'« utopisme » centralisateur et autoritaire des marxistes, c'est-à-dire leur volonté déraisonnable d'imposer – éventuellement par la force – une société parfaite, laquelle ne saurait exister dans le monde réel<sup>11</sup>.

L'œuvre d'Ernst Bloch, et particulièrement la somme considérable que constitue *Le principe espérance*, offre un appui précieux pour tenter de dépasser ces objections. Ernst Bloch rattache ainsi en premier lieu l'utopie à des facteurs subjectifs. L'insatisfaction face à l'existant et le sentiment douloureusement éprouvé que « quelque chose manque » (*etwas fehlt*) forment le terreau d'où émerge la conscience utopique. Corrélativement, celle-ci est d'abord projection dans un *ailleurs* par la pensée et l'imagination, projection qui témoigne d'une capacité proprement humaine :

L'existence meilleure, c'est d'abord en pensée qu'on la mène. [...] Que l'on puisse ainsi voguer en rêve, que les rêves éveillés, généralement non dissimulés, soient possibles, révèle le grand espace réservé, dans l'homme, à une vie ouverte, encore indéterminée<sup>12</sup>.

Ces rêves éveillés peuvent être vus comme une fuite hors du monde, mais ils ne sont pas que cela. En eux s'exprime aussi l'espoir d'une vie meilleure, espoir qui empêche la résignation face à l'état de fait, et incline à

---

9. Y. C. Zarka, « Il n'y a plus d'ailleurs », *Cités*, P.U.F., 2010/2, n° 42, p. 3-7. Selon l'auteur, c'est là le sens de l'utopie de Thomas More, qui se comprend comme la recherche d'un ailleurs, afin de fuir une situation historique vécue comme sans-issue : « On comprend donc pourquoi l'utopie en ce sens n'est pas politique : elle ne comporte aucune réflexion sur les moyens de parvenir à la fin pourtant recherchée. [...] C'est en somme ici ou ailleurs. Ne pouvant accepter les lois immorales et injustes qui déterminent la politique ici, Thomas More a pensé dans l'Utopie, l'ailleurs » (*ibid.*).

10. Cf. F. Engels, *Socialisme scientifique et socialisme utopique*, Paris, Les Éditions sociales, 1950.

11. Cf. F. Jameson, *Archéologies du futur. Le désir nommé utopie*, Paris, Max Milo, 2007, p. 14.

12. E. Bloch, *Le principe espérance*, t. I, Paris, Gallimard, 1976, p. 236.

l'action. Ainsi, la véritable conscience utopique ne se contente pas de rêver le dépassement du déchirement relatif à son être-au-monde. Elle n'en reste pas à des « images de consolation » (*Trostbilder*), mais cherche bientôt à donner à ce dépassement une forme concrète, c'est-à-dire à l'inscrire dans la matérialité du monde.

Ernst Bloch définit ainsi la conscience utopique comme « conscience anticipante ». Les images qu'elle produit et les désirs qu'elle fait naître ne sont pas chimériques, ils *peuvent* être réalisés. Il y va ici d'une rupture très nette avec l'abstraction propre aux utopies classiques. Celles-ci se présentent en effet davantage comme des fuites dans l'imaginaire que comme de véritables projets de transformation de l'existant. Leur perfection et leur souci obsessionnel de régir chaque menu détail de la vie quotidienne n'est que le pendant de leur irréalisme, et de l'irréparable coupure qu'elles instaurent avec le *hic et nunc*. Les auteurs utopiques classiques construisent ainsi des machines sociales parfaites, mais comme le dit Ernst Bloch avec quelque cruauté, aucun d'entre eux « n'a vraiment compris pourquoi "le monde" ne s'intéressait pas à leurs plans, et pourquoi l'on songeait si peu à se lancer dans le travail d'exécution »<sup>13</sup>. À l'inverse, la conscience anticipante construit l'utopie, non pas comme une élucubration plus ou moins farfelue, mais comme un possible en faveur duquel il s'agit d'œuvrer.

Il n'est dès lors guère étonnant qu'Ernst Bloch fasse de Thomas Münzer, plutôt que de Thomas More, l'archétype de l'esprit utopique<sup>14</sup>. En effet, contrairement à son contemporain, le meneur de la révolte des paysans a entrepris concrètement « d'intervenir dans le monde en vue d'en révolutionner les rapports »<sup>15</sup>. Il a tenté d'inscrire dans l'ici-bas des attentes religieuses jusqu'alors repoussées dans l'au-delà. Force est pourtant de constater que son action a eu des conséquences concrètes funestes ; la sédition dont il était l'inspirateur étant écrasée dans un bain de sang à la bataille de Frankhausen en 1525<sup>16</sup>. On pourrait donc voir la révolte des

13. E. Bloch, *Le principe espérance*, t. II. *Les épures d'un monde meilleur*, Paris, Gallimard, 1982, p. 164.

14. Ernst Bloch écrit ainsi : « [...] réduire l'utopie à la définition qu'en a donné Thomas More, ou simplement l'orienter dans cette seule direction, équivaut à ramener tout le phénomène de l'électricité à l'ambre jaune qui lui donna son nom, d'origine grecque, et en révéla l'existence » (E. Bloch, *Le principe espérance*, t. I, *op. cit.*, p. 25). De manière analogue, Karl Mannheim accorde lui aussi peu de place à Thomas More, et présente au contraire le « chiliasme orgiastique » de Thomas Münzer comme un moment décisif du développement de la conscience utopique à l'époque moderne. Il en fait même la matrice à partir de laquelle s'élaborent ensuite, par différenciation, les différents types d'utopie. Cf. K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, traduit de l'allemand par Jean-Luc Evard, Paris, Édition de la Maison des sciences de l'homme, 2006, p. 173-180.

15. P. Macherey, *De l'utopie !*, « Ernst Bloch de *Geist der Utopie* à *Das Prinzip Hoffnung* », Le Havre, De l'incidence éditeur, 2011, p. 505.

16. Prêtre itinérant d'abord rallié à Luther, Thomas Münzer s'en détacha à partir de 1521, en critiquant notamment son conservatisme politique. Il développa un millénarisme apocalyptique, fusionnant révolution sociale et révolution religieuse, et liant la violence des saints à la violence à venir de Dieu, chargée d'éradiquer les impurs et de constituer une

paysans comme une nouvelle preuve, dramatique, de l'irréalisme fondamental de l'utopie, et en tirer une raison supplémentaire de la condamner. Telle n'est cependant pas l'interprétation d'Ernst Bloch, pour qui les circonstances historiques particulières ayant mené à la déroute militaire de Thomas Münzer ne doivent pas voiler, ou conduire à rejeter, l'appel plus profond dont il a été le porteur. Autrement dit, l'échec *de fait* de Thomas Münzer ne correspond aucunement à une impossibilité *de droit* de l'utopie. La conscience utopique, en tant que conscience anticipante, est susceptible de trouver dans le réel les conditions d'un accomplissement effectif.

Cette conviction, inlassablement répétée par Ernst Bloch dans l'ensemble de son œuvre, est tout d'abord d'ordre ontologique. Ainsi pour le philosophe allemand, l'élément du non-encore-être (*noch-nicht-sein*), qui est au centre de la conscience utopique et au fondement de sa tension vers un *ailleurs*, existe également dans la matérialité du monde. Le réel lui-même est riche de possibles non encore réalisés, l'Être est inséparable du mouvement et du devenir<sup>17</sup>. La conscience utopique se rapporte ainsi à un monde dans lequel existe déjà, ontologiquement, la possibilité de l'utopie : « l'existence au-dehors est tout aussi peu terminée que la vie intérieure du Moi, qui travaille à ce monde extérieur »<sup>18</sup>. L'insatisfaction du sujet face à l'existant n'a donc pas pour seuls débouchés les chimères ou les refuges imaginaires. Au contraire, au niveau le plus profond, l'Être permet, voire appelle, une transformation du réel dans le sens de l'utopie : « Tout comme dans l'âme humaine se lève l'aube d'un non-encore-conscient, qui n'a encore jamais été conscient du tout, de même, le non-encore-devenu point à l'horizon du monde »<sup>19</sup>.

La conscience utopique rencontre donc ce qu'Ernst Bloch nomme la « possibilité réelle », qui lui assure que ses rêves éveillés sont susceptibles d'être concrétisés. Pour autant, tous ne se réalisent pas, l'exemple de Thomas Münzer l'a montré. Pour ne pas sombrer à nouveau dans l'abstraction ou se détruire dans la confrontation violente avec les conditions sociales existantes, l'utopie doit en effet être « informée ». L'élan subjectif, dont elle émerge, trouve certes dans l'Être du monde une première condition de sa concrétisation, mais celle-ci n'est pas suffisante. Pour que l'utopie ait

---

fraternité d'élus. À la faveur de l'agitation paysanne qui gagna l'Allemagne du sud en 1524, il leva les masses laborieuses contre le pouvoir des princes. Après avoir brièvement pris le pouvoir en février 1525, Thomas Münzer et ses soldats paysans furent écrasés par l'armée de Philippe 1<sup>er</sup> de Hesse à la bataille de Frankhausen, au cours de laquelle 7 000 hommes périrent. Thomas Münzer fut ensuite torturé et décapité. Ernst Bloch a consacré un ouvrage entier au millénarisme de Thomas Münzer. Cf. E. Bloch, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, Paris, Julliard, 1964.

17. Comme le remarque notamment Arno Münster, l'ontologie blochienne est largement fondée sur la conception aristotélicienne de la matière comme « dynamis ». Cf. A. Münster, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Paris, Aubier, 1985, p. 11.

18. E. Bloch, *Le principe espérance*, t. I, *op. cit.*, p. 237.

19. *Ibid.*, t. II, p. 215-216.

une chance d'advenir, elle doit également être nourrie par une connaissance précise de la réalité historique et des potentialités qu'elle recèle. Elle doit s'appuyer sur un savoir, pour faire de l'espérance une « espérance éclairée » (*docta spes*), et devenir ainsi « utopie concrète » (*konkrete Utopie*).

C'est ici que l'utopisme blochien rencontre le marxisme, en tant que ce dernier y est appréhendé comme la connaissance qui donne à l'utopie « un sol sur lequel se poser »<sup>20</sup> et permet de vaincre l'abstraction des utopies classiques. Selon Ernst Bloch, le marxisme fournit ainsi une analyse froide des conditions existantes et des possibilités qu'elles recèlent. Il évite à l'élan utopique de se perdre dans des projets inconsidérés, à rebours par exemple de la violence instantanée et inconsidérée de Thomas Münzer. Le marxisme est donc l'outil fondamental de l'inscription de l'utopie dans le réel, en ce qu'il y décèle les *tendances* en train d'éclorre, et met à jour les possibilités d'avenir enveloppées dans le présent. En tant que « science des tendances », il se comprend comme l'instrument privilégié d'une anticipation utopique finalement devenue réaliste, car dorénavant liée « aux formes et aux contenus qui se sont déjà développés au sein de la société actuelle »<sup>21</sup>. Dans la vision d'Ernst Bloch, le marxisme est cependant plus qu'un outil pour l'utopie, il lui donne aussi un contenu et un but. C'est là le « courant chaud du marxisme », qui révèle « le *Totum* de ce qui est possible *en fin de compte* » par-delà les limitations historiques conjoncturelles, et empêche ainsi que « les aboutissements partiels s'échelonnent sur cette voie, ne soient pris pour le but tout entier et ne le recouvrent »<sup>22</sup>. Autrement dit, le marxisme a pour l'utopie blochienne une double fonction : en tant que connaissance des tendances présentes (« courant froid »), il évite à l'espérance de sombrer dans l'irréalisme historique ; en tant que but de la pratique utopique (« courant chaud »), il veille à ce que l'espérance ne se dessèche pas dans l'adaptation « réaliste » aux conditions existantes. Il permet ainsi de réunir effectivement « l'enthousiasme et la lucidité, la conscience du but et l'analyse des données »<sup>23</sup>.

Ernst Bloch intègre donc sa pensée de l'utopie au matérialisme historique, tout en donnant de ce dernier une lecture singulière. Le marxisme lui permet de détacher l'utopie de l'abstraction et de l'irréalisme auxquels elle était confinée. Elle devient une utopie concrète, c'est-à-dire un processus ancré dans la texture même d'un monde en devenir, et cherchant à réaliser les tendances particulières dont il est porteur. Les rêves utopiques se trouvent ainsi intégrés dans le mouvement historique réel. Réciproquement, l'utopisme de Bloch éloigne radicalement le marxisme du matérialisme plat propre au « socialisme scientifique », lequel dissout tout élan révolutionnaire et tout engagement subjectif au sein d'une pseudo-nécessité historique.

---

20. E. Bloch, *Le principe espérance*, t. II, *op. cit.*, p. 214.

21. *Ibid.*, p. 215.

22. E. Bloch, *Le principe espérance*, t. I, *op. cit.*, p. 249.

23. E. Bloch, *Le principe espérance*, t. II, *op. cit.*, p. 214.

Face à l'État Futur qui fait figure de conséquence arrêtée d'avance dans la prétendue logique d'acier de l'histoire, le sujet n'a plus qu'à se croiser les bras de la même manière qu'il joignait jadis les mains pour accueillir le décret de Dieu. On a cru par exemple que le simple fait de laisser tourner la machine capitaliste jusqu'à épuisement mènerait automatiquement à sa propre perte, bien plus sa dialectique apparut comme se suffisant à elle-même et fut jugée autarcique. Tout cela est pourtant foncièrement faux<sup>24</sup>.

Le marxisme d'Ernst Bloch n'est donc pas une pensée du nécessaire avènement d'un état idéal du social. Il fait une large place à l'activité consciente et lucide de sujets pour donner forme à l'utopie, et refuse toute automaticité du progrès, notamment en vertu de la distinction entre « possibilité réelle » et « nécessité réelle »<sup>25</sup>. Ernst Bloch prône ainsi un « optimisme militant », conscient des dangers et des embûches qui se dressent sur le chemin de l'utopie. Il refuse également de faire de celle-ci un idéal achevé, clos sur lui-même, posé *a priori* et une fois pour toutes. L'utopie ne connaît en effet pas de « but *pré-ordonné* »<sup>26</sup>, dans la mesure où elle est inséparable d'un processus historique et dialectique.

Malgré cela, il est clair que la pensée utopique d'Ernst Bloch demeure fondamentalement téléologique, et imprégnée de la conviction que « le monde inachevé peut être mené à terme »<sup>27</sup>. Dans ce cadre, l'utopie reste inséparable d'un objectif final, quand bien même celui-ci n'est pas considéré comme « une vérité existant déjà de manière absolue et s'offrant donc déjà toute entière aux regards »<sup>28</sup>. Ernst Bloch utilise un mot pour approcher ce terme du processus historique, encore incomplètement réalisé : le « Foyer » (*Heimat*). Il s'agit pour lui du « lieu de l'identité avec soi-même et avec les choses, non encore réussi et tel qu'il prend forme, qu'il s'édifie dans la lutte dialectique-matérialiste du Nouveau et de l'Ancien »<sup>29</sup>.

La philosophie blochienne offre donc une possibilité de dépassement du reproche d'irréalisme classiquement adressé à l'utopie. En ancrant celle-ci dans une ontologie du Devenir, et en la redéfinissant – d'une manière qui confine apparemment à l'oxymore – comme utopie concrète, elle montre en quoi les espoirs d'une société meilleure peuvent constituer une force de transformation effective du monde. Dans un rapport à la fois étroit et critique au marxisme, Ernst Bloch fait également de l'utopie un processus dialectique, au sein duquel les buts proches (*Nahziele*) sont autant d'anticipations du but final (*Fernziel*). Il l'inscrit ainsi dans le cadre d'une vision progressiste de l'histoire, même si celle-ci

24. E. Bloch, *Le principe espérance*, t. I, *op. cit.*, p. 241.

25. Cf. par exemple *Ibid.*, p. 290-291.

26. E. Bloch, *Le principe espérance*, t. III, Paris, Gallimard, 1991, p. 557.

27. *Ibid.*, p. 556.

28. *Ibid.*, p. 558.

29. E. Bloch, *Le principe espérance*, t. I, *op. cit.*, p. 17.

est nettement distincte de l'évolutionnisme postulé par le socialisme scientifique<sup>30</sup>.

## L'utopie et le mythe d'une société réconciliée

Le caractère téléologique de l'utopisme d'Ernst Bloch n'est toutefois pas sans poser problème, comme l'a mis en évidence Hans Jonas dans *Le principe responsabilité*, dont le titre est bien évidemment une allusion directe au « principe espérance ». Hans Jonas présente ainsi l'« utopisme marxiste » blochien comme « une eschatologie sécularisée et l'héritier de la religion »<sup>31</sup>. Il ajoute qu'il ne se donne dès lors pas pour but principal l'amélioration des conditions d'existence, mais bien plutôt une « transformation exaltante de l'homme »<sup>32</sup> lui-même. Le *telos* utopique, son but absolu, serait ainsi une mutation anthropologique permettant enfin à l'homme de se réaliser pleinement. Or, selon Hans Jonas, il s'agit là d'une « erreur anthropologique »<sup>33</sup>, dans la mesure où il n'y a pas à espérer qu'un homme « plus authentique », ou une vie débarrassée de l'insatisfaction et du malheur, puissent exister à l'avenir. La pensée utopique ne peut ainsi que développer des attentes excessives et irréalistes, et mener à une dénégation du présent dangereuse et mortifère.

Il est hautement nécessaire de libérer l'exigence de la justice, de la bonté et de la raison de l'appât de l'utopie. Pour son propre bien, de manière ni pessimiste, ni optimiste, mais de manière réaliste, il faut lui obéir, sans se laisser enivrer par une attente excessive, sans se laisser tenter par le prix excessif que le chiliisme – « totalitaire » par nature – est disposé à faire payer à ceux qui vivent à l'ombre anticipée de la Survenue<sup>34</sup>.

On reconnaît ici la deuxième critique classique adressée à l'utopie : celle qui y voit une vision totalitaire ou « proto-totalitaire », reconduisant sous des formes diverses une illusion de perfection ou de pureté. Dans la pensée utopique convergeraient ainsi le fantasme d'un homme parfait et celui d'une société réconciliée : « Ici réside la faute, la très grande faute de l'esprit utopique, toutes variétés d'utopies confondues : la croyance en une société sans contradiction, purgée du mal, une société réconciliée, transparente, bonne, et de laquelle Satan serait banni »<sup>35</sup>.

---

30. La nature de ce progressisme philosophique est bien mise en avant par Arno Münster, qui écrit notamment qu'Ernst Bloch « défend – contre vents et marées – l'idée du progrès et d'un *telos* humain et historique encore à atteindre ». Cf. A. Münster, *Principe responsabilité ou principe espérance*, Lormont, Éditions Le bord de l'eau, 2010, p. 65.

31. H. Jonas, *Le principe responsabilité*, op. cit., p. 332.

32. *Ibid.*, p. 333.

33. *Ibid.*, p. 412.

34. *Ibid.*, p. 415.

35. G. Lapouge, *Utopie et civilisation*, op. cit., p. 277.

Cette critique est indéniablement pertinente dans sa mise en lumière des dangers escortant toute vision fondée sur le *telos* d'une humanité réconciliée. Appliquée à Ernst Bloch, elle est sans doute un peu sévère<sup>36</sup>, mais non dénuée de fondement eu égard à certaines formulations de ce dernier, qui évoque par exemple un « ordre purifié de toute aliénation dans la meilleure de toutes les sociétés possibles »<sup>37</sup>. En revanche, il paraît peut-être excessif d'affirmer que toute utopie doit être assimilée à une pensée de la réconciliation, ou à une tentation totalitaire.

Rien n'interdit en effet de penser une modification radicale de l'ordre social existant, sans asseoir cette pensée sur une téléologie et/ou la rattacher à l'illusion d'une humanité qui serait purgée du Mal. Réciproquement, « le mythe de la bonne société dénoncé, aucune nécessité logique ne commande de renoncer au projet d'une société qui lutterait en permanence contre l'inégalité et la domination »<sup>38</sup>. Ainsi, entre l'acceptation du monde tel qu'il est et les dangereux fantasmes de pureté ou de perfection, il existe un vaste espace, qui est précisément celui que doit investir théoriquement et pratiquement l'utopie. Elle l'a parfois déjà investi par le passé. On suivra ainsi Miguel Abensour, lorsqu'il soutient que la domination totalitaire s'est souvent construite, non pas à *partir* de l'utopie, mais *contre* celle-ci : « Ainsi en URSS, tout ce qui avait un caractère d'altérité utopique – dans le champ politique les conseils ; dans le domaine des mœurs, les jardins d'enfants, la liberté sexuelle – a été systématiquement détruit, au fur et à mesure que s'est imposée la domination du parti bolchevique »<sup>39</sup>. Par ailleurs, on remarquera qu'il existe une tradition de la pensée utopique, qui ne saurait être réduite au mythe de la réconciliation, ou à la volonté de contrôler chaque aspect de l'existence afin d'en bannir tout désordre. On citera ainsi l'utopisme démocratique de Pierre Leroux, ou les utopies décentralisatrices du XIX<sup>e</sup> siècle qui mettent en leur cœur l'expérimentation et l'effervescence sociales (Robert Owen, Pierre-Joseph Proudhon, Gustav Landauer)<sup>40</sup> ; on insistera aussi sur la dimension humoristique de l'utopie

36. Arno Münster soutient ainsi qu'Hans Jonas rejette trop rapidement et massivement les concepts clés de la philosophie blochienne, et que sa critique se fonde sur certains « malentendus ». Cf. A. Münster, *Principe responsabilité ou principe espérance*, op. cit., p. 37-65.

37. E. Bloch, *Le principe espérance*, t. II, op. cit., p. 216.

38. M. Abensour, *Le procès des maîtres rêveurs*, Arles, Éditions Sulliver, 2000, p. 53.

39. M. Abensour, « Persistance de l'utopie », *Vacarme*, n° 53, automne 2010, p. 34-40.

40. Nous nous appuyons ici sur l'interprétation proposée par Martin Buber : « Les socialistes "utopistes" ont dans une mesure croissante aspiré à une restructuration de la société [...] en lien avec les contre-tendances décentralisatrices, perceptibles dans les profondeurs du devenir économique et social, et en lien aussi avec le soulèvement le plus intérieur à tous les soulèvements, qui croît lentement dans les profondeurs de l'âme humaine, le soulèvement contre la solitude massifiée et collectivisée. [...] Le socialisme "utopique" lutte au sein d'une restructuration de la société pour le plus haut degré de l'autonomie communautaire » (M. Buber, *Utopie et socialisme*, traduit de l'allemand par Paul Corset et François Girard, Paris, Aubier Montaigne, 1977, p. 36-37).

d'un Charles Fourier, pour qui seuls les imbéciles et les philosophes prennent au pied de la lettre les figures utopiques<sup>41</sup>.

Il est ainsi possible de penser les fantasmes de pureté ou de perfection, non pas comme des attributs de l'utopie, mais comme des forces qui ne cessent de l'éroder, ou plutôt de la travailler de l'intérieur, jusque – parfois – à en absorber le potentiel émancipateur. Walter Benjamin a été particulièrement sensible à ces périls. Ce qui apparaît dans ses écrits est en effet la nature duale ou composite de l'utopie : projection dans un futur possible visant à dépasser concrètement les aliénations du présent ; tentation d'un retour vers un passé originaire (*Urgeschichte*), reconduisant le mythe éternel d'une société réconciliée.

Dans le rêve où chaque époque a sous les yeux en images l'époque suivante, celle-ci apparaît mêlée à des éléments de l'histoire originaire (*Urgeschichte*), c'est-à-dire d'une société sans classe. Les expériences relatives à cette société, entreposées dans l'inconscient du collectif, donnent naissance, avec la compénétration du Nouveau, à l'utopie [...] <sup>42</sup>.

Ces éléments mythiques n'inclinent pas nécessairement à la conservation de l'existant : la volonté de dépasser les aliénations du présent peut y trouver un élan. Walter Benjamin décrit alors l'utopie comme une composition subtile, dont les ingrédients sont aussi bien le passé le plus ancien que le nouveau le plus absolu. Il pointe toutefois les risques propres à ce mélange, qui peut aussi produire de « fausses synthèses ». Bien loin de pousser au dépassement de l'existant, celles-ci ne font que recouvrir les contradictions dans lesquelles est tissé le présent. Tel est le danger propre à ce que Walter Benjamin nomme les « fantasmagories » : alliages *kitsch* de l'antique et du moderne, images de réconciliation dans lesquelles les conditions actuelles sont refoulées.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, les « fantasmagories » ont été nombreuses : l'intérieur bourgeois, le *Modern style*, les passages, les Expositions universelles, etc. Pour Walter Benjamin, elles apparaissent comme les gardiennes de l'ordre bourgeois, et comme l'expression de l'incapacité du XIX<sup>e</sup> siècle à répondre aux nouvelles virtualités techniques par un ordre social nouveau <sup>43</sup>. Elles sont finalement le symbole de la défaite connue par la pensée utopique. Formes contemporaines du mythe, elles ont « superficiellement l'éclat de l'utopie et profondément la fonction de l'idéologie » <sup>44</sup>.

41. Cf. M. Abensour, *Le procès des maîtres rêveurs*, *op. cit.*, p. 36.

42. W. Benjamin, *Paris, capitale du XIX<sup>e</sup> siècle : le livre des passages*, « Exposé de 1935 », traduit de l'allemand par Jean Lacoste, Paris, Les Éditions du Cerf, 1989, p. 36 (traduction modifiée).

43. *Ibid.*, « Exposé de 1939 », *op. cit.*, p. 59.

44. M. Berdet, *Mouvement social et fantasmagories dans Paris, capitale du XIX<sup>e</sup> siècle. La démarche historico-sociologique d'un chiffonnier*, thèse de sociologie dirigée par Alain Gras, Université Paris 7/Université Paris 1, soutenue le 8 juin 2009, p. 489. Dans ce magistral

Les fantasmagories analysées par Walter Benjamin traduisent un processus de mythologisation de l'utopie, travestissant celle-ci au point de lui retirer toute portée subversive. Elles sont l'expression d'un danger : celui des images de réconciliation, occultant la singularité d'une situation historique donnée et désamorçant toute conflictualité sociale. La « véritable tâche critique »<sup>45</sup> – comme le dit Miguel Abensour – est dès lors de préserver l'utopie de sa réduction au mythe. Elle consiste à débusquer les diverses manifestations du mythe derrière les séductions de l'utopie, et à prendre garde à ce qui ruine celle-ci de l'intérieur, en faisant passer les mirages d'une nature éternelle pour l'histoire d'une émancipation.

Cette menace que le mythe fait peser sur l'utopie peut sans doute se dire plus classiquement – et peut-être de façon plus générale – à travers la tension entre utopie et idéologie. La puissance subversive de l'utopie menace sans cesse de s'épuiser, et son altérité – le *pas de côté* qu'elle représente par rapport à l'ordre existant – d'être étouffée par la réduction au même. Ainsi, lorsque l'utopie se dégrade en idéologie, le présent que l'on pensait congédier fait retour, mais paré du caractère désirable que l'on attribue d'ordinaire au futur utopique. L'idéologie se présente alors comme une puissance de légitimation du « système d'autorité tel qu'il est »<sup>46</sup>, c'est-à-dire comme une interprétation du présent dont la fonction est de produire de l'adhésion et du consentement. Elle est l'envers de l'utopie, d'autant plus efficace qu'elle garde de celle-ci l'éclat.

## Conclusion : quelle « utopie concrète » ?

La philosophie d'Ernst Bloch offre de dépasser les deux reproches traditionnellement adressés à l'utopie, mais elle se révèle aussi quelque peu décevante pour mener à bien cette entreprise. Elle promet tout d'abord de montrer que l'utopie n'est pas consubstantiellement irréaliste, qu'elle peut au contraire trouver dans le monde les conditions pour devenir « concrète ». Dans *Le principe espérance*, ce résultat se paie toutefois du recours à une forme de téléologie. Même si elle se distingue des formes vulgaires de « socialisme scientifique », la pensée blochienne de l'histoire demeure ainsi marquée par une fascination pour l'achèvement. Cela explique également pourquoi Ernst Bloch, bien qu'il mette l'accent sur les pratiques effectives de transformation du réel, ne parvient pas à congédier totalement le mythe d'une société réconciliée. En effet, dès lors que les pratiques utopiques sont intégrées à une vision progressiste de l'histoire dont le *telos* est désigné

---

travail sur Walter Benjamin, Marc Berdet fait clairement apparaître comment l'utopie socialiste a succombé au XIX<sup>e</sup> siècle à son travestissement fantasmagorique.

45. M. Abensour, *Le procès des maîtres rêveurs*, op. cit., p. 10.

46. P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, traduit de l'américain par Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman, Paris, Seuil, 1997, p. 34.

comme le « lieu de l'identité avec soi-même et avec les choses », la mise à distance des rêves de perfection ne peut jamais être que provisoire. Les réflexions de Walter Benjamin fournissent un autre éclairage sur cette attirance de l'utopie pour le mythe, et sur les dangers que celui-ci fait courir à celle-là. Les « fantasmagories » du XIX<sup>e</sup> siècle offrent ainsi un exemple frappant de la séduction exercée par des images où le plus ancien se mêle au plus moderne, images dont la fonction semble être d'occulter les contradictions du présent plutôt que de les dépasser.

Tout ce qui se donne pour nouveau n'est donc pas utopique, loin s'en faut. Il existe néanmoins à chaque époque une aspiration à l'utopie, conformément à ce qu'Ernst Bloch analyse, justement nous semble-t-il, comme le propre de la « conscience anticipante ». Mais cette aspiration n'a d'autre garantie de succès que l'élan qu'elle réussit – et souvent ne réussit pas – à inspirer. À rebours de toute téléologie, on peut donc considérer l'utopie dans le cadre d'une appréhension de l'histoire radicalement non-déterministe, ouverte à la créativité individuelle et collective. Renoncer à un *telos* de l'histoire n'équivaut alors nullement à renoncer à l'utopie, le refus de penser un aboutissement de l'aventure humaine n'impliquant pas l'impossibilité d'œuvrer pour un futur appréhendé comme plus désirable que le présent.

L'aspiration à l'utopie se trouve privée de garantie de réalisation, mais elle s'ouvre également à la diversité de ses manifestations possibles, et au foisonnement de projets qu'elle peut engendrer. Il existe en effet une multitude de réponses possibles aux questions qui portent sur la société la plus désirable, et sur les moyens d'approcher celle-ci autrement qu'en imagination. L'enjeu est que ces questions soient posées dans toute leur profondeur, et que les différentes réponses soient audibles, même les plus difficiles à entendre. Il importe aussi que ces divers projets de transformation sociale suscitent des actions à même d'influer véritablement sur le cours des choses. Il s'agit bien d'inscrire la pensée de l'*autre* social dans la matérialité du monde, comme le proclament avec un souffle peu commun les écrits d'Ernst Bloch.

On pourra dès lors reprendre à celui-ci cette expression à la fois étrange et évocatrice d'« utopie concrète », tout en se montrant critique sur certains aspects de la philosophie dont elle est issue. Le contexte contemporain invite en effet à retrouver le chemin de l'utopie concrète, avec inventivité théorique et détermination pratique pour bagages. Au moment où la contestation croissante du modèle de développement des pays occidentaux et de la régulation néolibérale du capitalisme peine encore à ouvrir la voie à des changements véritables, il n'est pas si déraisonnable de garder à portée de main la boussole de l'utopie.